El puesto del hombre en el cosmos



Max Scheler

El puesto del hombre en el cosmos

Max Scheler

Traducido por José Gaos
Editorial Losada, Buenos Aires, 1938
Vigésima edición, 1994

Título original:
Die Stellung des Menschen im Kosmos, 1928

Los números entre corchetes corresponden
a la paginación de la edición impresa



[7]

MAX SCHELER
Y
EL PUESTO DEL HOMBRE EN EL COSMOS

El inesperado fallecimiento de Max Scheler en 1928 produjo un sentimiento en que el estupor se mezclaba con la aflicción. Su pérdida asumía literalmente el carácter de lo irreparable. Una serie magnífica de libros y estudios le habían conquistado una indiscutible posición de primera fila en la filosofía actual; no eran pocos los que veían en él su representante máximo y por excelencia. La riqueza de su pensamiento con dificultad admitía parangón. En la filosofía universal no escasean los hombres de las grandes ideas, de las concepciones de vasto alcance; tampoco son raros los filósofos que ofrecen con prodigalidad pensamientos agudos, brillantes y justos, pero que no llegan a definir una postura general y sistemática. El filósofo completo ha de conciliar las ideas ordenadoras y la riqueza de contenido concreto; las síntesis sumas y los más menudos mecanismos conceptuales capaces de aprisionar la pluralidad de la experiencia y conducirla en esencia hacia las últimas síntesis. Scheler poseía la capacidad admirable de sobresalir tanto en la idea genial como en los pensamientos menores; el esquema general dibujado por unas cuantas concepciones fundamentales, se llenaba en él con profundas intuiciones [8] parciales, con observaciones precisas, con distingos sutiles. Manejaba con destreza semejante el análisis y la síntesis; un finísimo don de comprensión psicológica venía en ayuda de la especulación del filósofo, y el erudito aportaba por su

[27]

I

LOS GRADOS DEL SER PSICOFISICO

El puesto singular del hombre nos aparece claro cuando dirigimos nuestra atención a la estructura total del mundo biopsíquico. A este fin voy a partir de una *serie gradual* de las fuerzas y facultades psíquicas, en la forma en que la ciencia la ha ido estableciendo paulatinamente. Por lo que se refiere al límite de lo psíquico, coincide con el límite de la vida en general[1]. Junto a las propiedades objetivas que pertenecen esencialmente al fenómeno de las cosas llamadas *vivas* (en cuyo detalle no puede entrar, por ejemplo, el *auto*movimiento, la *auto*formación, la *auto*diferenciación, la *auto*limitación en sentido espacial y temporal) presentan los *seres* vivos otro carácter, para ellos esencial y que es el hecho de que no sólo son objetos para los observadores externos, sino que poseen además un *ser para sí*, un *ser íntimo*, en el cual *se hacen* íntimos consigo mismo. De este carácter puede demostrarse que posee, en su [28] estructura y en la forma de su curso, la más estrecha comunidad ontológica con aquellos fenómenos objetivos de la vida.

IMPULSO AFECTIVO (PLANTA)

El grado *ínfimo* de lo psíquico, o sea, de lo que se presenta objeti-

[1] La doctrina de que lo psíquico sólo empieza con la "memoria asociativa", o sea en el animal, o aun sólo en el hombre (Descartes), se ha revelado errónea. Pero sería arbitrario atribuir psique a lo inorgánico.

vamente (o por fuera) como "ser vivo" y subjetivamente (o por dentro) como "alma", y a la vez el vapor que lo mueve *todo*, hasta las alturas luminosas de las actividades espirituales, suministrando la energía a los actos más puros de pensamiento y a los actos más tiernos de radiante bondad es el *impulso afectivo* sin conciencia, ni sensación, ni representación. Como la misma palabra "impulso" indica, en él no se distinguen todavía el "sentimiento" y el "instinto" que, como tal, tiene siempre una orientación y finalidad específica "hacia" algo, por ejemplo, hacia el alimento, hacia la satisfacción sexual, etc. Una mera "dirección hacia" y "desviación de" (por ejemplo, de la luz), un placer y un padecer sin objeto, son los dos únicos estados del impulso afectivo. Pero este impulso se distingue ya netamente de los centros y campos de fuerza, que están en la base de las imágenes trasconscientes llamadas cuerpos *inorgánicos*. En ningún sentido puede atribuirse a éstos un ser íntimo.

Debemos y podemos adjudicar ya a las *plantas* este primer grado de la evolución psíquica, que se presenta en el impulso afectivo[1]. Pero de ningún modo es lícito concederles también sensación y conciencia, como hizo Fechner. Quien con éste considere —ilegítimamente— la [29] "sensación" y la "conciencia" como los componentes *más elementales* de lo psíquico, deberá *negar* que las plantas estén animadas. El impulso afectivo de las plantas está ya, sin duda, adaptado a su medio, a un desarrollo en su medio, con arreglo a las direcciones finales del

[1] La impresión de que la planta carece de un estado íntimo procede tan sólo de la lentitud con que verifica sus procesos vitales. A la lupa del tiempo esta impresión desaparece por completo.

"arriba" y el "abajo", o sea, hacia la luz y hacia la tierra; pero esta adaptación lo es sólo al conjunto inespecificado de estas direcciones del medio —a posibles *resistencias y efectividades* (importantes para la vida del organismo) en ellas, no a componentes del mundo ambiente, no a estímulos *determinados*, a los cuales correspondan *especiales* cualidades sensibles y elementos *representativos*—. La planta reacciona, por ejemplo, específicamente a la intensidad de los rayos luminosos; pero no de modo diferente a los colores ni a las direcciones de los rayos. Según las recientes y detenidas investigaciones del botánico holandés Blaauw, no se puede atribuir a las plantas *ningún* tropismo específico, ninguna sensación, ni tampoco los menores indicios de un arco reflejo, ni asociaciones, ni reflejos condicionados, ni, por tanto, ninguna clase de "órganos sensoriales", como los que Haberlandt trató de definir en una detenida investigación. Los fenómenos de movimiento, provocados por estímulos y que eran referidos antes a ese grupo de cosas, se han revelado partes de los *movimientos generales de desarrollo* en la planta.

Preguntémonos ahora cuál es el concepto más general de la sensación. En los animales superiores, los estímulos ejercidos sobre el cerebro por las glándulas sanguíneas, representarían las "sensaciones" más primitivas y constituirían la base tanto de las sensaciones orgánicas como de las sensaciones procedentes de procesos exteriores. Pues bien, el concepto de sensación contiene: 1º) cierto anuncio interno específico que de un estado orgánico y ciné-[30]tico momentáneo del ser vivo llega a un centro, y 2º) cierta modificabilidad de los movimientos, que se producen en el momento subsiguiente inmediato, a consecuencia de dicho anuncio. Según esta definición del concepto de sen-

sación, la planta no posee *ninguna sensación*; ni tampoco ninguna "memoria" específica, que rebase la dependencia en que sus estados vitales se encuentran respecto del conjunto de su historia anterior; ni tampoco verdadera capacidad de aprender, como la que revelan ya los infusorios más sencillos. Algunas investigaciones que pretendieron descubrir en las plantas reflejos condicionados y cierta capacidad de adiestramiento, habían incurrido sin duda en errores. El *empuje* general de crecimiento y reproducción, contenido en el "impulso afectivo", es lo único que hay en la planta de eso que llamamos vida *instintiva* en los animales. La planta suministra, por tanto, la prueba más clara de que la vida *no* es esencialmente voluntad de poderío (Nietzsche), puesto que ni busca espontáneamente su sustento, ni en la reproducción elige de un modo activo su pareja. Es fecundada pasivamente por el viento, las aves y los insectos; y, puesto que ella misma se prepara en general el alimento que necesita, con materias inorgánicas, que existen en cierta medida por todas partes, no ha menester como el animal dirigirse a determinados lugares para encontrar su sustento. El hecho de que la planta no disponga de libre espacio para el movimiento espontáneo de traslación, que tiene el animal, y no posea ninguna sensación ni instinto específico, ninguna asociación, ningún reflejo condicionado ni verdadero sistema nervioso y de *poderío*, constituye por lo tanto un *conjunto* de deficiencias, que se comprenden de modo perfectamente claro e inequívoco por su *estructura ontológica*. Cabe demostrar que si la planta tuviese una sola de esas cosas, necesitaría [31] tener también otra y *todas* las demás. Como no hay ninguna sensación sin impulso motor y sin conato simultáneo de acción motriz, *debe* faltar todo sistema de sensaciones allí donde falte el sistema de

poderío (la captura activa de la presa, la elección sexual espontánea). El repertorio de las cualidades sensibles que posee un organismo animal nunca es mayor que el repertorio de sus movimientos espontáneos; y es siempre una función de este último.

La dirección *esencial* de la *vida*, que designa la palabra *vegetativo* —los muchos fenómenos de transición entre la planta y el animal, ya conocidos por Aristóteles, prueban que los conceptos de que nos ocupamos aquí no son conceptos empíricos— es un impulso dirigido íntegramente *hacia fuera*. Por eso llamo *extático* al *impulso afectivo* de la planta, para indicar que a ésta le falta totalmente el anuncio retroactivo de los estados orgánicos a un centro, anuncio que es propio de la vida animal; le falta completamente esa *reversión* de la vida sobre sí misma, esa *reflexio*, por primitiva que sea, de un estado de intimidad "consciente", por débil que sea. Pues la conciencia *surge* en la *reflexio* primitiva de la sensación, y siempre con ocasión de las *resistencias* que se oponen al movimiento espontáneo primitivo[1]. Ahora bien: la planta puede carecer de sensaciones, porque —químico máximo entre los seres vivos— se prepara ella misma el material de su arquitectura orgánica con las sustancias inorgánicas. Su existencia se reduce, pues, a la nutrición, al crecimiento, a la reproducción, a la muerte (sin una duración específica de vida). No obstante, existe ya en la existencia vegetativa el fenómeno primordial de la *expresión*, cierta [32] fisiognómica de los estados internos: marchito, lozano, exuberante, pobre, etc. La "expresión" es, en efecto, *un fenómeno primordial* de la vida y

---

[1] Toda conciencia se basa en un padecer; y todos los grados superiores de la conciencia se basan en un padecer creciente.

no, como Darwin pensaba, un conjunto de acciones atávicas adaptadas. En cambio, lo que falta asimismo completamente a la planta son las funciones de notificación que encontramos en todos los animales y que determinan el trato de unos animales con otros, y emancipan ampliamente al animal de la *presencia* inmediata de las cosas, que tienen para él una importancia vital. Pero sólo en el hombre se alza sobre las funciones de expresión y notificación la función de *representación* y *denominación* de signos, como veremos. Con la conciencia de la sensación falta también a la planta toda vida, de "vigilia"; la cual nace de la función vigilante de la sensación. Por añadidura, su individualización, la medida de su hermetismo espacial y temporal, es mucho menor que en el animal. Se puede afirmar que la planta testimonia mucho más que el animal la unidad de la vida, en sentido metafísico, y el paulatino carácter evolutivo de todas las *formas* de la vida, modeladas en complejos cerrados de materia y energía. Tanto para sus formas como para sus modos de conducirse fracasa por completo el principio de la utilidad, tan desmedidamente sobreestimado por los darwinistas como por los teístas; y por completo también fracasa el lamarckismo. Las formas de sus partes foliadas revelan, con más insistencia aún que las innumerables formas y colores de los animales, un principio de fantasía juguetona y puramente estético en la raíz ignota de la vida. No encontramos aquí el doble principio del guía y los secuaces, del ejemplo y la imitación, tan esencial en todos los anima les que viven en grupos. La deficiente centralización de la vida vegetativa, y muy en especial la falta de sistema nervioso, hace que la dependencia de los [33] órganos y las funciones orgánicas sea justamente en la planta *más íntima* por naturaleza que en los animales. Cada estímulo modifica el

estado *total* de la vida en la planta, mucho más que en el animal; la causa de ello es la naturaleza del sistema histológico encargado de conducir los estímulos en la planta. Por eso es *más difícil* y no más fácil (en general) dar en la planta una explicación mecánica de la vida que no en el animal. Con la mayor centralización del sistema nervioso en la serie animal surge también una mayor *independencia* de sus reacciones parciales; y con ésta se produce cierta semejanza del cuerpo animal a la estructura de una máquina.

Este primer grado del aspecto interior de la vida, el impulso afectivo, existe también en el *hombre*. Como veremos, el hombre contiene *todos* los grados esenciales de la existencia, y en particular de la *vida*; y en él llega la naturaleza *entera* (al menos en las regiones esenciales) a la más concentrada *unidad* de su ser. No hay sensación, ni percepción, por simple que sea, ni representación, tras de la cual no esté ese oscuro impulso, el cual alimenta la sensación con ése su fuego, constante cesura entre los períodos de vigilia y de sueño. Aun la sensación más simple es siempre función de una atención *impulsiva*, nunca mera secuela del estímulo. Al mismo tiempo, este impulso representa la *unidad* de todos los instintos y afectos del hombre, tan numerosos y variados. Según modernos investigadores, estaría localizado en el tronco cerebral del hombre, que probablemente es también centro de las funciones glandulares endocrinas, agente de los procesos corporales y psíquicos. El impulso afectivo es, además, el sujeto —también en el hombre— de esa primaria sensación de resistencia, que constituye la raíz de toda posesión de "realidad" y "efectividad" y en especial la raíz de la *uni-*[34]*dad* de la realidad y de la *impresión* de la realidad, que precede a todas las funciones representativas, como he demostrado

ampliamente en otros lugares[1]. Las representaciones y el pensamiento mediato nos indican solamente el modo de ser y el diferente ser de esa realidad; pero ella misma, como "realidad" de lo real, nos es dada en una resistencia universal, acompañada de angustia, o en una sensación de resistencia. El sistema nervioso "vegetativo", que regula ante todo la distribución de los alimentos representa organológicamente, como ya indica su nombre, la vegetalidad existente aún en el hombre. Una periódica sustracción de energía al sistema animal, que regula las relaciones externas de poderío, a favor del vegetativo, es, probablemente, la condición fundamental del ritmo de los estados de vigilia y sueño; el sueño es, por lo tanto, un estado relativamente vegetativo del hombre.

INSTINTO (ANIMAL)

La *segunda* forma psíquica esencial, que sigue al impulso afectivo extático en el orden gradual y objetivo de la vida, es el *instinto* palabra de sentido e interpretación muy oscuros y discutidos. Evitaremos esta oscuridad, absteniéndonos en un principio de toda definición por conceptos psicológicos y definiendo el instinto exclusivamente por la llamada "conducta" del ser vivo. La conducta de un ser vivo es, *en primer término*, objeto de una observación externa y posible descripción Pero esta conducta en circunstancias cambiantes del medio, puede determinarse [35] independientemente de las unidades fisiológicas de movimiento, que la sustentan; y puede determinarse también sin

[1] Cf. mis ensayos *El trabajo y el conocimiento* en *Las formas del saber y la sociedad*, Leipzig, 1926, y *El problema de la realidad*, Cohen, Bonn, 1928.

introducir en su característica conceptos de estímulos físicos o químicos. Podemos determinar unidades y variaciones de la conducta, en circunstancias variables, independientemente y *antes* de toda explicación causal; y obtenemos así relaciones fijas, que tendrán sentido, puesto que presentan un carácter integral y teleoklino. Es un error de los "behavioristas" el admitir ya en el concepto de la conducta la *génesis* fisiológica de su producción. Lo más valioso en el concepto de la conducta es justamente el ser un concepto psicofísicamente indiferente. Es decir: que toda conducta es siempre *también* expresión de estados internos. Puede y debe, por tanto, ser explicada siempre *de dos modos*, fisiológica y psicológicamente a la vez. Tan erróneo es preferir la explicación psicológica a la fisiológica como ésta a aquélla. En este sentido, llamamos *instintiva* una *conducta* que posee las siguientes notas: ha de tener, en primer lugar, *relación de sentido*, ya porque posea positivamente sentido, ya porque sea errada o estúpida —es decir, que ha de ser tal, que resulte teleoklina para el todo del viviente o el todo de otros vivientes (o en servicio propio o en servicio ajeno); ha de transcurrir, en segundo lugar, con cierto *ritmo*. Los movimientos *adquiridos* por asociación, ejercicio, hábito —con arreglo al principio que Yennings ha llamado principio de "la prueba y el error"—, aunque están dotados asimismo de sentido, *no* poseen ese ritmo, esa forma temporal, cuyas partes se exigen mutuamente. La reducción de las formas de conducta instintiva a combinaciones de reflejos particulares y encadenados y a tropismos, ha resultado imposible (Yennings, Alverdes, etc.). La relación de sentido no necesita referirse a las situaciones presentes; puede enderezarse [36] también a situaciones muy lejanas en el tiempo y en el espacio. Un animal prepara algo con

sentido para el invierno o para la puesta de los huevos, por ejemplo; aunque se puede probar que no ha vivido todavía como individuo situaciones análogas y que están descartadas también la comunicación, la tradición, la imitación y la copia de otros compañeros de su misma especie. El animal se conduce como se conducen los electrones, según la teoría de los cuantos: como si previese un estado futuro. Un tercer carácter de la conducta instintiva es que sólo responde a aquellas situaciones que vuelven de un modo típico y son importantes para la *vida de la especie*, mas no para la experiencia particular del individuo. El instinto está siempre al servicio de la *especie*, ya sea la propia, ya una especie extraña u otra con la cual la especie propia se encuentra en importante relación vital (como las hormigas y sus huéspedes, las agallas de los vegetales, los insectos y las aves que fecundan las plantas, etc.). Este carácter distingue netamente la conducta instintiva: primero, del "autoadiestramiento" por la prueba y el error, así como de todo "aprendizaje" y segundo, del uso del intelecto, que están ambos primordialmente al servicio del individuo y *no* al de la especie. La conducta instintiva no es nunca, por tanto, una reacción a los *contenidos especiales* del medio, contenidos que cambian de individuo en individuo, sino a una estructura totalmente singular, a una disposición típica y específica de las partes *posibles* del mundo ambiente. Mientras los contenidos especiales pueden cambiar ampliamente, sin que el instinto se extravíe y conduzca a acciones fallidas, la menor alteración de la *estructura* tendrá extravíos por consecuencia. En su grandiosa obra *Souvenirs entomologiques*, ha descrito Fabre con gran precisión un ingente repertorio de estos modos [37] de conducirse. A esta utilidad para la especie responde también, en cuarto lugar, el hecho de

que el instinto sea en sus rasgos fundamentales *innato* y *hereditario*; y lo sea en cuanto facultad *específica* de conducirse y no sólo en cuanto facultad general de adquirir determinados modos de conducta, como naturalmente son la facultad de habituarse, adiestrarse, comportarse con inteligencia. El innatismo no quiere decir que la conducta digna del nombre de instintiva haya de entrar en juego inmediatamente después de nacer; significa tan sólo que es correlativa a determinados períodos de desarrollo y madurez, y eventualmente incluso a diferentes *formas* de los animales (en el polimorfismo). Un carácter muy importante del instinto es, por último, que representa una conducta independiente del *número* de los ensayos que hace un animal para afrontar una situación; en este sentido, puede decirse que el instinto está "listo" de antemano. Así como la organización propia de los animales no puede considerarse originada por pequeñas variaciones diferenciales, tampoco puede considerarse el "instinto" como una suma de movimientos parciales triunfantes. El instinto *puede*, *sin duda*, *especializarse* por obra de la experiencia y del aprendizaje, como se ve, por ejemplo, en los instintos de los animales cazadores, en quienes es innato perfectamente el instinto de perseguir una pieza determinada, mas no el arte de practicar esta caza con éxito. Pero lo que el ejercicio y la experiencia consiguen en esto es comparable exclusivamente a las variaciones de una melodía, no a la obtención de una melodía nueva. *Lo que* un animal puede representarse y sentir viene en general determinado y dominado *a priori* por la relación *de sus instintos con la estructura del mundo circundante*. Lo mismo pasa con las reproducciones de su memoria, que tienen lugar siempre en el sentido y en el [38] *marco* de sus "funciones instintivas" predominantes; la *frecuencia*

de los enlaces asociativos, de los reflejos condicionados y de la práctica, tiene sólo una importancia secundaria. Todas las vías nerviosas aferentes se han formado en la historia de la evolución *después* de la disposición de las vías nerviosas eferentes y de los órganos del éxito.

El instinto es, sin duda alguna, una forma del ser y del acontecer psíquicos *más primitiva* que los complejos anímicos determinados por *asociaciones*. Por eso el instinto no puede reducirse, como creía Spencer, a una herencia de formas de conducta fundadas en el hábito y el autoadiestramiento. Podemos demostrar que los procesos psíquicos que siguen la ley asociativa están localizados en el sistema nervioso mucho *más arriba* que las formas instintivas de conducta. La corteza cerebral parece ser esencialmente un órgano de *disociación* frente a las formas de conducta biológicamente más unitarias y localizadas más profundamente; *no es*, pues, un órgano de *asociación*. Pero tampoco puede reducirse la conducta instintiva a una automatización de la conducta inteligente. Antes bien, podemos decir que si ciertas sensaciones y representaciones relativamente aisladas se destacan de complejos difusos (y se enlazan con enlace asociativo) y si asimismo un *impulso* determinado, que demanda satisfacción, se destaca de un nexo de conducta instintivo lleno de sentido, estas formaciones, como por otra parte los comienzos de la inteligencia —que intenta devolver "artificialmente" su sentido al automatismo *despojado* ya de sentido—, genéticamente vistas, son productos evolutivos, *igualmente primarios*, de la conducta instintiva. En general caminan rigurosamente al mismo paso, tanto unos con otros, como con la *individuación* del ser vivo y la emancipación del individuo respecto [39] de los lazos de la especie; y marchan también al mismo paso que la diversidad de las situaciones

individuales particulares a que puede llegar el ser vivo. El *proceso básico de la evolución vital es disociación creadora*, no asociación o síntesis de trozos sueltos. Y lo mismo acontece fisiológicamente. También fisiológicamente el organismo se parece a un mecanismo tanto *menos*, cuanto más simplemente organizado está; pero produce una estructura cada vez más semejante a un mecanismo —fenomenalmente— hasta que sobreviene la muerte y la citomorfosis de los órganos. Asimismo, cabría demostrar que la inteligencia no se *agrega* a la vida psíquica asociativa, en un estadio superior de la vida, como cree, por ejemplo, Carlos Bühler. La inteligencia se produce, por el contrario, de un modo rigurosamente uniforme y paralelo a la vida anímica asociativa y no existe sólo en los mamíferos superiores, sino en los infusorios, como han mostrado recientemente Alverdes y Buytendyk. Dijérase, pues, que lo que en el instinto es rígido y ligado a la especie, se hace móvil e individualizado en la inteligencia; pero que lo que en el instinto es automático *se torna* en la asociación y en el reflejo condicionado, mecánico, esto es, relativamente sin sentido, pero a la vez susceptible de combinaciones mucho más variadas. Esto permite comprender por qué los articulados, que poseen morfológicamente una organización de base muy especial y mucho más rígida, tienen los instintos más perfectos, y en cambio apenas dan muestras de una conducta inteligente, y por el contrario el hombre, tipo de mamífero plástico, en el cual la inteligencia y no menos la memoria asociativa alcanzan su máximo desarrollo, tiene instintos sumamente *retrasados*. Intentando interpretar psíquicamente la conducta instintiva, diremos que representan una separable *unidad de presciencia y ac*-[40]*ción*, de tal suerte que nunca se da *más* saber del que entra simultáneamente en el

momento subsiguiente de la acción. El saber, que reside en el instinto, parece ser, además, no un saber por representaciones e imágenes, ni menos pensamientos, sino sólo un *sentir resistencias* con matices de valor, diferenciadas según impresiones de valor, resistencias que serían atrayentes y repelentes. En relación al impulso afectivo, el instinto se dirige ya a componentes del mundo circundante que *retornan con frecuencia*, pero son *específicos*. Representan una *especialización* creciente del impulso afectivo y sus cualidades. No tiene, pues, sentido hablar de "representaciones innatas" en los instintos, como ha hecho Reimarus.

MEMORIA ASOCIATIVA

De las dos formas de conducta que brotan primariamente de la instintiva, la conducta "habitual" y la conducta "inteligente", representa la habitual —que es la *tercera* forma psíquica que distinguimos—, la facultad que llamamos *memoria asociativa* (mneme). Esta facultad no pertenece en modo alguno a *todos* los seres vivos, como Bering y Semon creían. *Falta* a las plantas, como ya Aristóteles había visto. Debemos atribuirla únicamente a los seres vivos, cuya conducta se modifica *lenta y continuamente* en forma útil a la vida, o sea, en forma dotada de sentido, y sobre la base de una conducta anterior de la misma índole, de suerte que la medida en que su conducta nos aparece con sentido en un momento determinado, está en rigurosa dependencia respecto del *número* de ensayos o de movimientos llamados de prueba. El hecho de que un animal haga espontáneamente movimientos de prueba (también los movimientos espontáneos de juego pueden

contarse [41] entre éstos) y además tienda a repetir los movimientos, lo mismo si tienen por consecuencia placer que disgusto, *no* obedece a la memoria, sino que es supuesto de toda reproducción y constituye una tendencia innata (la tendencia a la repetición). Pero el hecho de que el animal trate de repetir posteriormente los movimientos que tuvieron *éxito* para la satisfacción positiva de un impulso cualquiera, con más frecuencia que aquellos otros que condujeron a un fracaso, de suerte que los primeros se "fijan" en el animal, es justamente el hecho fundamental que llamamos *principio del éxito y el error*. Allí donde encontramos estos hechos decimos que hay *ejercicio*, cuando sólo se trata de lo cuantitativo; o *adquisición* de hábitos; *o autoadiestramiento*; o, cuando el hombre interviene, *adiestramiento*. La vida vegetativa desconoce, como hemos visto, *todos* estos hechos; y no puede conocerlos, porque ignora aquel anuncio retroactivo de ciertos estados orgánicos a un centro (la sensación). La base de toda memoria es el reflejo que Pavlov ha llamado *reflejo condicionado*. Por ejemplo, un perro segrega determinados jugos estomacales no sólo cuando la comida llega a su estómago, sino cuando *ve* la comida u *oye* los pasos de la persona que suele llevársela. El hombre segrega los jugos digestivos incluso cuando se le sugiere en sueños que está tomando el alimento correspondiente. Si al realizar un acto provocado por un estímulo, se hace sonar simultánea y reiteradamente una señal acústica, puede llegar a ejecución el acto citado, sin el estímulo adecuado, al presentarse la señal acústica. Estos hechos se llaman "reflejos condicionados". La llamada *ley asociativa* —según la cual un complejo de representaciones tiende a reproducirse y a completar sus miembros ausentes, cuando es revivida sensorial o cinéticamente una parte de dicho

complejo— no es sino el análogo psíquico del reflejo [42] condicionado. Asociaciones completamente rigurosas de representaciones aisladas, que sólo estuviesen sometidas a esta ley de contigüidad y de semejanza, esto es, de identidad parcial de las representaciones iniciales con complejos anteriores, no pueden darse *nunca*; como tampoco un reflejo completamente aislado y siempre igual, de un órgano bien localizado; ni tampoco una sensación rigurosamente proporcional al estímulo, esto es, independiente de todas las cambiantes actitudes impulsivas y de todo el material de la memoria. Por eso es muy probable que todas las leyes de la asociación sean sólo leyes *estadísticas*, exactamente lo mismo que las leyes naturales de la física concernientes a procesos de conjunto. Todos estos conceptos (sensación, reflejo asociativo) tienen, por tanto, el carácter de conceptos límites, que sólo indican la dirección de cierta clase de transformaciones psíquicas o fisiológicas. Asociaciones *aproximadamente* puras sólo se encuentran en casos muy determinados de ausencia de factores directivos mentales; por ejemplo, las asociaciones auditivas externas de las palabras en el estado de fuga de ideas. Puede mostrarse también que, en la *vejez*, el curso anímico de las representaciones *se acerca* más y más al modelo de la asociación. En efecto, parecen testimoniarlo las modificaciones de la escritura, del dibujo, de la pintura y del lenguaje en esa edad; todas ellas toman un carácter cada vez más aditivo, no referido a la totalidad. Análogamente, en la vejez la sensación propende cada vez más a ser proporcional al estímulo. Así como el organismo corporal va produciendo en el curso de la vida cada vez más un conjunto relativamente mecánico, hasta hundirse por completo en el mecanismo cuando llega el momento de la muerte, así nuestra vida psíquica va produciendo

cada día enlaces más puramente *habituales* de representaciones y de formas [43] de la conducta y el hombre va *tornándose* en la vejez el esclavo del hábito. Además, las asociaciones de representaciones *aisladas* siguen *genéticamente* a las asociaciones de complejos, que están algo más próximas a la vida instintiva. Así como la percepción escueta de los hechos, sin desbordamiento de la fantasía o elaboración mítica, es un fenómeno tardío de la evolución psíquica tanto del individuo como de pueblos enteros[1] así también el enlace asociativo es igualmente un fenómeno tardío. Se ha reconocido igualmente que no hay casi asociación ninguna sin influencia intelectual. Nunca se da el caso de que el tránsito de la reacción asociativa casual a la reacción inteligible crezca en rigurosa relación de continuidad con el número de los ensayos. Las curvas presentan casi siempre irregularidades; y precisamente en el sentido de que el paso del azar al "sentido" tiene lugar algo antes de lo que el *puro* principio de la prueba y el error haría esperar, conforme a las reglas de la probabilidad.

El principio de la memoria actúa hasta cierto grado en todos los animales y se presenta como consecuencia inmediata de la aparición del arco reflejo, es decir, de una separación de los sistemas sensorial y motor. Pero en su difusión hay enormes diferencias. Los típicos animales de instintos, con estructura cerrada como una cadena, son los que menos lo revelan; los que lo revelan más netamente son los animales de organización plástica, poco rígida, con grande y amplia facilidad para combinar movimientos parciales, convirtiéndolos en otros nuevos

[1] Cf. a este respecto mis ensayos "Sociología del saber" y "El trabajo y el Conocimiento" en *Las formas del saber y la sociedad*. (Leipzig, 1926).

(como los mamíferos y los vertebrados en general). Desde el primer momento de su aparición, este principio se une estrechamente [44] con la *imitación* de los movimientos y de las acciones, que se funda en la expresión de los afectos y en las señales de los compañeros de especie. La *imitación* y el "copiar" no son sino especializaciones de aquella tendencia a la *repetición*, que actúa primero frente a las *propias* vivencias y formas de conducta y representa, por decirlo así, el motor de toda memoria reproductiva. La unión de ambos fenómenos da origen al importante hecho de la *tradición*, que *añade* a la herencia biológica una *dimensión* completamente nueva: la determinación de la conducta animal por el pasado de la vida de los compañeros de especie. Este hecho debe, por otra parte, *distinguirse con el mayor rigor* de todo *recuerdo consciente y libre* de lo pretérito (anámnesis) y de toda tradición fundada en signos, fuentes y documentos. Mientras que estas últimas formas de tradición son peculiares *sólo del hombre*, aquella tradición aparece ya en las hordas, manadas y demás formas de sociedad animal. El rebaño "aprende" lo que los más adelantados hacen y puede transmitirlo a las generaciones venideras. La tradición hace posible cierto "progreso". En cambio, toda *auténtica* evolución humana descansa esencialmente, en efecto, en un creciente *descoyuntamiento* de la tradición. El *recuerdo* consciente de los acontecimientos individuales, vividos una sola vez, y la continua identificación de una pluralidad de actos memorativos, referidos a una misma cosa pasada (todo lo cual es probablemente *exclusivo* del hombre), representa siempre la *disolución*, la verdadera *muerte* de la tradición viva. Los contenidos tradicionales nos son dados siempre como *presentes*; no tienen fecha y se muestran *eficaces* para nuestra acción presente, *sin*

llegar a ser *objetivos* en una determinada distancia de tiempo. En la "tradición", el pasado nos *sugiere* más de lo que *sabemos* de él. La sugestión y, según P. Schilder, probablemente [45] el hipnotismo, es un fenómeno muy difundido en el mundo animal. El hipnotismo habría surgido como función auxiliar del ayuntamiento y serviría ante todo para sumir a la hembra en un estado de letargia. La sugestión es un fenómeno primordial, comparado con la "comunicación", por ejemplo, de un juicio, cuyo contenido objetivo es aprehendido en la "comprensión". Esta "comprensión" de los contenidos objetivos mentados, sobre los que recae un juicio en una proposición, *sólo* se encuentra en el hombre. El derrumbamiento del poder de la tradición aumenta progresivamente en la historia humana. Es obra de la *ratio*, que en un mismo acto objetiva un contenido tradicional y al hacerlo lo lanza de nuevo, por decirlo así, al pasado, a que pertenece, dejando así libre el camino para nuevas invenciones y descubrimientos. De un modo análogo, en la historia, el peso que la tradición ejerce *preconscientemente* sobre nuestra conducta, disminuye sin cesar, merced al progreso de la *ciencia* histórica. La influencia del principio asociativo significa en la estructura del mundo psíquico la *decadencia* del instinto y de su peculiar "sentido", así como el progreso de centralización y simultánea mecanización de la vida orgánica. Significa, además, que el *individuo* orgánico se va *destacando* y separando cada vez más de los vínculos de la especie y de la inadaptable *rigidez del instinto*. Pues sólo mediante el progreso de este principio puede el individuo adaptarse a situaciones *nuevas*, esto es, no típicas para la especie. Con esta adaptación, empero, cesa el individuo de ser un mero punto donde se cruzan los procesos de reproducción.

Con respecto a la inteligencia técnica, el principio de la asociación es, pues, relativamente un principio de rigidez y de hábito —un principio "conservador"—; pero con respecto al instinto es un poderoso instrumento de *liberación*. [46] Crea una novísima *dimensión* a las posibilidades que la vida tiene de enriquecerse. Otro tanto pasa también con los impulsos. El impulso, emancipado del instinto, aparece hasta cierto punto ya en los animales superiores, y con él el horizonte de la *demasía*; el impulso así *emancipado se convierte* en fuente de posibles placeres, *independientemente* del conjunto de las necesidades vitales. El impulso sexual, por ejemplo, es un incorruptible *servidor* de la vida, mientras queda sujeto al profundo ritmo de las épocas de celo, encajadas en los cambios de la naturaleza. Pero emancipado de este ritmo instintivo, tórnase más y más libre fuente de *placer* y puede rebasar con mucho el *sentido biológico* de su existencia, en los animales superiores, especialmente en los domesticados (ejemplo: el onanismo de los monos, perros, etcétera). Si la vida impulsiva, que en su origen se refiere únicamente a las formas de conducta y a los *bienes*, no al sentimiento del placer, es utilizada por principio *como* fuente de placer, según acontece en todo hedonismo, nos encontramos con una tardía manifestación decadente de la vida. La actitud vital que consiste en mera persecución del placer, representa una manifestación de *vejez*, no sólo en la vida del individuo, sino también en la de los pueblos, como atestiguan el viejo bebedor, que "apura la última gota", y otros ejemplos análogos de orden erótico. Manifestación de vejez es asimismo la separación entre las alegrías consiguientes al ejercicio de las funciones psíquicas superiores e inferiores y el estado de deleite que acompaña la satisfacción de los impulsos, así como el predominio de

este deleite sobre las alegrías propias de las funciones vitales y espirituales. Pero sólo en el hombre toman monstruosas formas ese aislamiento del impulso, que se separa de la conducta instintiva, y esa distinción entre el placer de la función y el deleite del estado. Por [47] eso se ha dicho con razón que el hombre puede ser más o menos que un animal, pero nunca un animal.

INTELIGENCIA PRÁCTICA (ANIMALES SUPERIORES)

Siempre que la naturaleza ha producido esta nueva forma psíquica de la memoria asociativa, ha depositado ya en sus primeros brotes el correctivo de sus peligros, como he indicado antes. Y este correctivo no es otro que la *cuarta* forma esencial de la vida psíquica, la *inteligencia práctica* —como la llamaremos— que en principio está todavía orgánicamente condicionada. Enlazadas estrechamente con ella aparecen la facultad y la acción de elegir y la facultad de preferir entre los bienes o entre los compañeros de especie, en el proceso de la reproducción (comienzos del eros).

Podemos empezar definiendo la conducta inteligente, sin recurrir a los procesos psíquicos. Un ser vivo se "conduce" *inteligentemente* cuando pone en práctica una conducta caracterizada por las notas siguientes: tener sentido, ya porque la conducta resulte "cuerda", ya porque la conducta, fallando el fin, tienda empero manifiestamente al fin y resulte por tanto "necia"; no derivarse de ensayos previos o repetirse en cada nuevo ensayo; responder a situaciones *nuevas*, que no son típicas ni para la especie ni para el individuo; y acontecer de

súbito y sobre todo independientemente del *número* de ensayos hechos con anterioridad para resolver un problema planteado por algún impulso. Hablamos de inteligencia orgánicamente condicionada, mientras el proceder interno y externo, que el ser [48] vivo emplea, esté al servicio de un movimiento impulsivo y de la satisfacción de una necesidad. Llamamos, además, esta inteligencia práctica, porque su sentido último es siempre una *acción*, por medio de la cual el organismo alcanza o falla su fin impulsivo[1]. Pero si pasamos ahora al aspecto psíquico, podemos definir la inteligencia diciendo que es la *evidencia* súbita de un nexo objetivo o de valor en el mundo circundante, nexo que ni está dado directamente en la percepción ni ha sido percibido nunca, esto es, que no puede conseguirse por reproducción. Expresado positivamente: es la evidencia de un nexo objetivo sobre la base de una trama de relaciones, cuyos fundamentos están *en parte* dados en la experiencia y en parte completados por *anticipación* en la representación por ejemplo, sobre un estadio determinado de la intuición óptica. Este pensamiento no reproductivo, sino *productivo*, se caracteriza, pues, siempre por la *anticipación* de un hecho *nuevo*, nunca, vivido (*prudentia*, *providentia*, sagacidad, astucia). La diferencia respecto de la memoria asociativa es clara: la situación, que ha de ser aprehendida y a la que ha de responder prácticamente la conducta, no sólo es nueva y atípica para la especie, sino sobre todo es "nueva" también para el *individuo*. Una conducta semejante, llena de sentido objetivo, surge además, *de súbito*, antes de realizar nuevos ensayos e independientemente del *número* de los ensayos anteriores. Esta subitaneidad se

[1] Esta misma inteligencia puede ponerse en el hombre al servicio de fines específicamente espirituales; sólo entonces se eleva por encima de la sagacidad y la astucia.

manifiesta también en la expresión, especialmente de los ojos; por ejemplo, en ese brillo de los ojos que W. Köhler interpreta de un modo muy plástico como expresión de la vivencia de un "¡ah!". Por último, la nueva representación que contiene [49] una solución del problema, no viene provocada por enlaces entre vivencias dadas sólo simultáneamente. Tampoco las estructuras fijas, típicas y reiteradas del mundo ambiente disparan la conducta inteligente. La nueva representación es producida más bien por relaciones *objetivas entre* los componentes del mundo ambiente que son seleccionadas, digámoslo así, por obra del fin impulsivo: relaciones como las de igual o semejante, o análogo a X, o función de medio para la consecución de algo o causa de algo, etcétera.

Hay hoy una embrollada discusión, que científicamente no está resuelta y que sólo de un modo superficial puedo tocar aquí, sobre si los animales, en particular los antropoides superiores, los chimpancés, han alcanzado o no la fase de la vida psíquica que aquí describimos. La discusión, en que han sido parte casi todos los psicólogos, no se ha acallado aún, a pesar de haber publicado Wolfgang Köhler, en las Memorias de la Academia de Ciencias de Prusia, las experiencias que hizo con chimpancés durante varios años, y que llevó a término con asombrosa paciencia e ingeniosidad en el Instituto Alemán de Experimentación de Tenerife. Köhler atribuye acciones inteligentes muy sencillas a los animales de sus experimentos; y con plena razón a mi juicio. Otros investigadores las discuten. Casi todos tratan de corroborar con otras razones la doctrina antigua de que los animales no poseen más que memoria e instinto y de que la inteligencia, incluso en la forma de un razonamiento primitivo (sin signos) es un monopolio y aun *el* monopolio del hombre. Las experiencias de Köhler consistían en

intercalar entre el fin del impulso (por ejemplo, una fruta, un plátano) y el animal, rodeos u obstáculos u objetos capaces de servir de "instrumentos" (cajones, palos, cuerdas, varios palos encajables [50] unos en otros, palos que necesitarán ser antes fabricados o preparados para el fin), todos ellos cada vez más complicados, y observar si, cómo y con qué presuntas funciones psíquicas, sabe el animal alcanzar el fin de su impulso y dónde residen los *límites* precisos de sus facultades de ejecución. Las experiencias han demostrado claramente, a mi juicio, que las acciones de los animales *no* pueden explicarse todas por instintos y procesos asociativos, sino que en algunos casos hay *auténticas* acciones *inteligentes*. Esbocemos de un modo breve lo que parece haber en esta inteligencia condicionada orgánica y prácticamente. En el momento en que el fin del impulso, por ejemplo, una fruta, brilla ante los ojos del animal y se destaca e individualiza enérgicamente sobre el restante campo visual, transfórmanse de un modo peculiar *todos* los objetos contenidos en el mundo circundante del animal, particularmente el campo óptico comprendido entre el animal y el mundo circundante. Este campo estructura de tal suerte las relaciones entre sus objetos y toma un relieve *relativamente* "abstracto" de tal índole, que ciertas cosas, que percibidas por sí solas parecen indiferentes, o se presentan como algo "para morder", algo "para jugar", algo "para dormir" (por ejemplo, una manta que el animal saca de su lecho para alcanzar una fruta situada fuera de la jaula y no asequible directamente), adquieren el *carácter referencial dinámico* de "cosa para coger la fruta"; no sólo, pues, los palos efectivos semejantes a las ramas de que penden las frutas en la vida normal arborícola del animal —esto podría interpretarse aún como instinto— sino también un pedazo de alambre,

el ala de un sombrero de paja, pajas, una manta, en suma, *todo* lo que realice la representación abstracta de ser "largo y movible". Es *la dinámica misma de los impulsos del animal* la que empieza aquí a [51] *realizarse* y a *dilatarse*, invadiendo los componentes del medio. El objeto que usa el animal toma el valor funcional, dinámico, y en rigor puramente *ocasional*, de "algo *para* acercar la fruta". Para el animal, la cuerda, el palo *mismo* parecen "dirigirse", si no *moverse*, *hacia* el fin dado ópticamente. Aquí sorprendemos en su origen primero el fenómeno de la *causalidad*, que no consiste exclusivamente en una sucesión regular de los procesos. "Causar" es, pues, un fenómeno que se funda en la objetivación de la causalidad inherente a la acción impulsiva, causalidad vivida por el ser vivo en las cosas del ambiente y en este caso causar coincide aún por completo con servir de "medio". Sin duda, la reestructuración descrita no tiene lugar por obra de una actividad consciente, reflexiva, sino mediante una suerte de "trastrueque" *intuitivo* de los ingredientes mismos del medio. La gran diferencia de disposiciones naturales que los animales revelan para conducirse de esta manera confirma, por lo demás, el carácter inteligente de estas acciones. Cosa análoga sucede en la elección y en la acción electiva. Es un error negar al animal la acción electiva y creer que siempre le mueve el impulso "más fuerte" en cada caso. El animal no es un mecanismo de impulsos. Sus impulsos están ya netamente organizados en impulsos superiores directivos e impulsos inferiores auxiliares ejecutivos; en impulsos para acciones generales e impulsos para operaciones especiales. Pero, además, el animal puede intervenir *espontáneamente* desde el *centro* de sus impulsos, en la constelación de éstos y desdeñar hasta cierto punto provechos inmediatos para alcanzar otras

ventajas mayores, aunque más lejanas en el tiempo y sólo asequibles por medio de *rodeos*. Lo que el animal no tiene, seguramente, es la facultad de preferir entre los *valores* mismos —por ejemplo, lo útil a lo agradable— prescin-[52]diendo de los *bienes* concretos y singulares. En todo lo afectivo, el animal está mucho *más cerca* del hombre que en lo que se refiere a la inteligencia. Ofrendas, reconciliaciones, amistades y otras cosas parecidas pueden encontrarse entre los animales.

[53]

II

DIFERENCIA ESENCIAL ENTRE EL HOMBRE Y EL ANIMAL

En este punto surge la *cuestión decisiva* para nuestro problema. Si se concede la inteligencia al animal, ¿existe *más que una mera diferencia de grado entre el hombre y el animal*? ¿Existe una diferencia *esencial*? ¿O es que hay en el hombre algo completamente *distinto* de los grados esenciales tratados hasta aquí y superior a ellos, algo que convenga *específica mente* a él sólo, algo que la *inteligencia* y la *elección* no agotan y ni siquiera tocan?

Aquí es donde los caminos se separan más netamente. *Los unos* quieren reservar la inteligencia y la elección al hombre y negarlas al animal. Afirman, pues, sin duda, una diferencia *esencial*; pero la afirman donde, a mi juicio, no existe. *Los otros*, en especial todos los evolucionistas de las escuelas de Darwin y de Lamarck, niegan, con Darwin, Schwalbe y también W. Köhler, que haya una última diferencia entre el hombre y el animal, *porque* el animal posee ya inteligencia. Son, por tanto, partidarios en una u otra forma, de la gran teoría monista sobre el hombre, designada con el nombre de teoría del *homo fa*-[54]*ber*; y no conocen, naturalmente, ninguna clase de ser metafísico, ni *metafísica* alguna del hombre, esto es, ninguna relación característica del hombre como *tal* con el fondo del universo.

Por lo que a mi toca, no puedo por menos de rechazar resuelta-

mente *ambas* doctrinas. Yo sostengo que la esencia del hombre y lo que podríamos llamar su puesto singular están muy *por encima* de lo que llamamos inteligencia y facultad de elegir, y no podrían ser alcanzados, aunque imaginásemos esas inteligencia y facultad de elegir acrecentadas cuantitativamente incluso hasta el infinito[1]. Pero también sería un error representarse ese *quid* nuevo, que hace del hombre un hombre, simplemente como otro grado esencial de las funciones y facultades pertenecientes a la esfera *vital*, otro grado que se superpondría a los grados psíquicos ya recorridos —impulso afectivo, instinto, memoria asociativa, inteligencia y elección— y cuyo estudio pertenecería a la competencia de la *psicología*. No. *El nuevo principio* que hace del hombre un hombre, es *ajeno* a todo lo que podemos llamar *vida*, en el más amplio sentido, ya en el psíquico interno o en el vital externo. Lo que hace del hombre un hombre es un *principio que se opone a toda vida en general*; un principio que, como tal, no puede reducirse a la "evolución natural de la vida", sino que, si ha de ser reducido a algo, sólo puede serlo al fundamento supremo de las cosas, o sea, al mismo fundamento de que también la "vida" es una manifestación parcial. Ya los griegos sostuvieron la existencia de tal principio y lo llamaron la "razón"[2]. Nosotros preferi-[55]mos emplear, para designar esta X, una palabra más comprensiva, una palabra que comprende el concepto de la razón, pero que, junto al pensar ideas, comprende también unas determinada especie de intuición, la intuición de los fenómenos

[1] Entre un chimpancé listo y Edison (tomando éste sólo como técnico) no existe más que una diferencia de *grado* aunque ésta sea muy grande

[2] Cf. el articulo "El origen del concepto del espíritu entre los griegos", por Julio Stenzel, en la revista *Die Antike*.

primarios o esencias, y además una determinada clase de actos emocionales y volitivos que aún hemos de caracterizar: por ejemplo, la bondad, el amor, el arrepentimiento, la veneración, etc. Esa palabra *es espíritu*. Y denominaremos *persona* al *centro* activo en que el espíritu se manifiesta dentro de las esferas del ser finito, a rigurosa *diferencia* de todos los centros funcionales "de vida", que, considerados por dentro, se llaman también centros "anímicos".

ESENCIA DEL ESPÍRITU. — LIBERTAD, OBJETIVIDAD, CONCIENCIA DE SÍ MISMO.

Pero, ¿*qué es este "espíritu"*, este nuevo principio tan decisivo? Pocas veces se han cometido tantos desafueros con una palabra —una palabra bajo la cual sólo pocos piensan algo preciso—. Si colocamos en el ápice del concepto de espíritu una función particular de conocimiento, una clase de saber, que sólo el espíritu puede dar entonces la propiedad fundamental de un ser "espiritual" es su *independencia*, *libertad* o *autonomía existencial* —o la del centro de su existencia— *frente a los lazos y a la presión de lo orgánico*, de la "vida", de *todo* lo que pertenece a la "vida" y por ende también de la inteligencia impulsiva propia de ésta. Semejante [56] ser "espiritual" ya no está vinculado a sus impulsos, ni al mundo circundante, sino que es "*libre* frente al mundo circundante", está *abierto* al mundo, según expresión que nos place usar. Semejante ser espiritual tiene "mundo". Puede elevar a la dignidad de "objetos" los centros de "resistencia" y reacción de su mundo ambiente, que también a él le son dados primitivamente y, en que el animal se pierde *extático*. Puede aprehender en principio la

manera de ser misma de estos "objetos", sin la limitación que este mundo de objetos o su presencia experimenta por obra del sistema de los impulsos vitales y de los órganos y funciones sensibles en que se funda.

Espíritu es, por tanto, *objetividad*; es la *posibilidad de ser determinado por la manera de ser de los objetos mismos*. Y diremos que es "sujeto" o portador de espíritu aquel ser, cuyo trato con la realidad exterior se ha *invertido* en sentido dinámicamente *opuesto* al del animal.

En el animal, lo mismo si tiene una organización superior que si la tiene inferior, toda acción, *toda* reacción llevada a cabo, incluso la "inteligente", procede de un estado fisiológico de su sistema nervioso, al cual están coordinados, en el lado psíquico, los impulsos y la percepción sensible. Lo que *no* sea interesante para estos impulsos, no es dado; y lo que es dado, es dado sólo como centro de *resistencia* a sus apetitos y repulsiones. Del estado fisiológico–psíquico parte siempre el primer acto en el drama de toda *conducta animal*, en relación con su medio. La estructura del medio está ajustada íntegra y exactamente a su idiosincrasia fisiológica e indirectamente a la morfológica; y además, a la estructura de sus impulsos y de sus sentidos, que forman una rigurosa unidad funcional. Todo lo que el *animal* puede aprehender y retener de su medio, se halla dentro de los seguros *límites e hitos que rodean la estructura de su medio*. El segundo acto, en el drama de la conducta animal, consiste en producir una modificación real en el medio por virtud de la reacción del animal, diri-[57]gida hacia el fin objeto del impulso. El tercer acto es el nuevo estado fisiológico-psíquico engendrado por esta modificación. El curso de la conducta

animal tiene, pues, siempre esta forma:

Animal ↔ Medio

Ahora bien, un ser dotado de *espíritu* es capaz de una conducta, cuyo curso tiene una forma *exactamente opuesta*. El primer acto de este nuevo drama, el drama del *hombre*, consiste en que la conducta es motivada por la pura *manera* de ser de un complejo intuitivo, elevado a la dignidad de *objeto*; y es motivada, en principio, prescindiendo del estado fisiológico del organismo humano, prescindiendo de sus impulsos y de las partes externas sensibles del medio, que aparecen justamente en esos impulsos y están determinadas siempre modalmente, esto es, ópticamente, o acústicamente, etc. El segundo acto del drama consiste en reprimir libremente —o sea, partiendo del centro de la *persona*— un impulso, o en dar rienda suelta a un impulso reprimido en un principio. Y el tercer acto es una modificación de la objetividad de una cosa, modificación que el hombre vive como valiosa en sí y definitiva. Este "hallarse abierto al mundo" tiene, pues, la siguiente forma:

Hombre ↔ Mundo → → ...

Esta conducta, una vez que existe, es por naturaleza *susceptible de una expansión ilimitada*: hasta donde alcanza el "mundo" de las cosas existentes. El hombre es, según esto, la X cuya conducta puede consistir en "*abrirse* al mundo" en medida ilimitada. Para el animal, en cambio, no hay "objetos". El animal vive extático en su mundo ambiente, que lleva estructurado consigo mismo adonde [58] vaya, como el

caracol su casa. El animal *no* puede llevar a cabo ese peculiar *alejamiento y sustantivación* que convierte un "medio" en "mundo"; ni tampoco la transformación en objeto" de los centros de "resistencia", definidos afectiva e impulsivamente. Yo diría que el animal está esencialmente *incrustado* y *sumido* en la realidad vital correspondiente a sus estados orgánicos, sin aprehenderla nunca "objetivamente". *La objetividad es, por tanto, la categoría más formal del lado lógico del espíritu.* Sin duda el animal no vive ya sumido en su medio de un modo absolutamente extático, sin anuncio retroactivo de los estados propios del organismo a un centro interior, como el impulso afectivo de la planta, privada de sensación, representación y conciencia. Según vimos, el animal se ha recobrado a sí mismo, por decirlo así, mediante la separación entre la sensación y el sistema motor y mediante la continua notificación de su esquema corporal y de sus contenidos sensoriales. El animal posee un esquema corporal; pero frente al medio sigue conduciéndose *extáticamente*, aun en los casos en que se conduce de un modo "inteligente".

El *acto espiritual*, en la forma en que el hombre puede realizarlo y en contraste con este simple anuncio del esquema corporal del animal y de sus contenidos, está ligado esencialmente a una *segunda* dimensión y grado del acto reflejo. Tomemos juntamente este acto y su fin y llamemos al fin de éste "recogimiento en sí mismo" la conciencia que el centro de los actos espirituales tiene de sí mismo o la "conciencia de sí". El animal tiene, pues, conciencia, a distinción de la planta; pero no tiene conciencia *de* sí, como ya vio Leibniz. El animal *ni se posee a sí mismo*, no es dueño *de sí*; *y por ende tampoco* tiene conciencia de sí. El recogimiento, la conciencia de sí y la [59] facultad y posibilidad de

convertir en objeto la primitiva *resistencia al impulso*, forman, pues, una sola estructura inquebrantable, que es exclusiva del hombre. Con este tornarse consciente de sí, con esta *nueva* reflexión y concentración de su existencia, que hace posible el espíritu, queda dada a la vez la *segunda* nota esencial del hombre: el hombre no sólo puede elevar el "medio" a la dimensión del "mundo" y hacer de las "resistencias" "objetos", si no que puede también —y esto es lo más admirable— convertir en *objetiva* su *propia constitución fisiológica y psíquica* y cada una de sus vivencias psíquicas. Sólo por esto puede también modelar *libremente* su vida. El animal oye, y ve, pero sin saber que oye y que ve. Para sumergirnos en cierto modo en el estado normal del animal, necesitamos pensar en ciertos estados extáticos del hombre, muy raros, como los que encontramos en el despertar de la hipnosis, en la ingestión de determinados tóxicos embriagadores y en el uso de ciertas técnicas que paralizan la actividad del espíritu, por ejemplo, los cultos orgiásticos de toda especie. El animal no vive sus impulsos como *suyos*, sino como movimientos y repulsiones que parten de las *cosas* mismas del medio. Incluso el hombre primitivo —que se halla en ciertos rasgos próximo aún al animal— no dice: "yo detesto esta cosa", sino: "esta cosa es tabú". El animal no tiene una "voluntad" que sobreviva a los impulsos y a su cambio y pueda mantener la *continuidad* en la mudanza de sus estados psicofísicos. Un animal va siempre a parar, por decirlo así, a una distinta cosa de la que "quiere" primitivamente. Es profundo y exacto lo que dice Nietzsche: "El hombre es el animal que *puede prometer*".

De lo dicho resulta que son *cuatro los grados esenciales* en que se nos presenta todo lo existente, desde el punto [60] de vista de su ser

íntimo y propio. Las cosas *inorgánicas* carecen de todo ser íntimo y propio; carecen, por lo mismo, de todo centro que les pertenezca de un modo ontológico. Lo que llamamos unidad en este mundo de objetos, incluyendo las moléculas, átomos y electrones, depende exclusivamente de *nuestro* poder de dividir los cuerpos *realiter* o mentalmente. Toda unidad corpórea lo es sólo *relativamente* a una determinada ley de su acción sobre otros cuerpos. Un ser vivo, por el contrario, es siempre un centro *óntico* y forma siempre *por sí* "su" unidad e individualidad tempo–espacial, que no surge por obra y gracia de *nuestra* síntesis, condicionada biológicamente. El ser vivo es una X, que se limita *a sí misma*. Los centros inespaciales de fuerzas, que establecen la apariencia de la extensión en el tiempo, y que necesitamos suponer a la base de las imágenes de los cuerpos, son centros de puntos, fuerzas que actúan *recíprocamente* unas sobre otras y en las cuales convergen las líneas de fuerza de un campo. En cambio el impulso afectivo de la *planta* supone un centro y un medio en que el ser vivo, relativamente libre en su desarrollo, está sumido, aunque sin anuncio retroactivo de sus diversos estados. Pero la planta posee un "ser íntimo" y, por tanto, está animada. En el *animal existen* la sensación y la conciencia, y, por tanto, un punto central al que son anunciados sus estados orgánicos; el animal está, pues, dado por *segunda* vez a sí mismo. Ahora bien: el hombre lo está por *tercera vez* en la *conciencia de sí* y en la facultad de objetivar todos sus procesos psíquicos. La persona, por tanto, debe ser concebida en el hombre como un centro superior a la antítesis del organismo y el medio.

Dijérase, pues, que hay una *gradación*, en la cual un ser primigenio *se va inclinando* cada vez más *sobre sí mismo*, [61] en la arquitec-

tura del Universo, e intimando *consigo mismo* por grados cada vez más altos y dimensiones siempre nuevas, hasta comprenderse y poseerse *íntegramente en el hombre*.

EJEMPLOS DE CATEGORÍAS ESPIRITUALES: SUSTANCIA; ESPACIO Y TIEMPO COMO FORMAS VACÍAS.

Esta estructura ontológica del hombre —su ser dado para sí propio— permite comprender una serie de *particularidades del hombre*, alguna de las cuales indicaré brevemente. En primer lugar, sólo el hombre posee la categoría de *cosa* y *sustancia* plenamente expresa y concreta. Los animales superiores no parecen poseerla plenamente. Si se le da a un mono un plátano a medio pelar, huye de él; en cambio, si se le da del todo pelado, lo come, y si se le da sin pelar, lo pela y luego lo come. Para el animal, la cosa no se ha "modificado", sino que se ha transformado en *otra*[1]. Manifiestamente, le falta un centro desde el cual poder referir a un mismo núcleo de realidad, a *una misma cosa concreta*, las funciones psicofísicas de su visión, audición, olfación, y las cosas aprehensibles visibles, tangibles, audibles, degustables y olfatibles que se presentan en ellas. En segundo término, el hombre tiene de antemano un *espacio único*. Lo que aprende, por ejemplo, el ciego de nacimiento operado, no es a sintetizar unos "espacios" primitivamente aislados (espacios kinestéticos, táctiles, visuales, auditivos, etc.) en *una* intuición espa-[62]cial, sino sólo a identificar los

[1] Véase también el experimento de H. Volkelt sobre las arañas. Otros hechos que prueban esto mismo se encontrarán en gran número en mi *Antropología*.

datos de sus sentidos como símbolos de la cosa existente en *un lugar*. El animal no tiene esta función central, que da al espacio único una *forma* fija y *previa* a las distintas cosas y a la percepción de las mismas; pero sobre todo carece de aquella autoconcentración que recoge todos los datos de los sentidos, con sus correspondientes impulsos, y los refiere a *un* "mundo" ordenado sustancialmente. Como he demostrado detenidamente en otro lugar, el animal carece de un verdadero espacio *universal*, que persista como fondo *estable*, independiente de los movimientos de traslación que verifica. Carece asimismo de las *formas vacías de espacio y tiempo*, en las cuales concibe el hombre primariamente sumidas las cosas y los sucesos —y que sólo son posibles en un ser en quien la insatisfacción de los impulsos es siempre superior a su satisfacción—. La raíz de la intuición humana de espacio y tiempo, que *precede* a todas las sensaciones externas, está en la posibilidad orgánica *espontánea* de ejecutar *movimientos* y *acciones* en un orden determinado. Llamamos originariamente "vacío" al incumplimiento de las esperanzas que nuestro impulso abriga. Por eso el primer "vacío" es, por decirlo así, el *vacío de nuestro corazón*. El extraño hecho de que el espacio y el tiempo se presenten al hombre, en su concepción natural del Universo, como formas vacías, que *anteceden* a todas las cosas, es sólo comprensible por este *exceso* de la insatisfacción de los impulsos sobre su satisfacción. También el hecho de que el espacio táctil no esté directamente coordinado al espacio visual, sino que la coordinación tenga lugar por intermedio de las sensaciones kinestéticas —hecho que ha podido demostrarse en determinados casos anormales— indica que la forma vacía del espacio, al menos como "espaciosidad" todavía informe, es vivida ya *antes* [63] de tener conciencia de cualesquiera

sensaciones, sobre la base de impulsos motores y de la vivencia del poder producirlos. Estos impulsos de movimiento son, en efecto, los principales causantes de las sensaciones *kinestéticas*. Este primitivo *espacio cinético*, la "conciencia del alrededor", sigue existiendo aun cuando esté ya edificado por completo el espacio óptico, único en que se da la diversidad continua y simultánea de la "extensión". En el tránsito del animal al hombre encontramos, pues, una completa *inversión* de lo "vacío" y lo "lleno", tanto respecto del tiempo como respecto del espacío. El animal no puede aislar las formas vacías del espacio y el tiempo, desprendiéndolas de las cosas contenidas en ellas, como tampoco puede aislar el número *abstracto*, separándole del número *concreto* mayor o menor residente en las cosas mismas. El animal vive completamente sumido en la *realidad* concreta de su actual presente. Es menester que las *esperanzas* nacidas de las tendencias y convertidas en impulsos de movimiento, *excedan* a la satisfacción *efectiva*, que las tendencias obtienen en una percepción o sensación, para que tenga lugar (como sucede en el hombre) el extraño fenómeno que consiste en que el *vacío* espacial, y análogamente el temporal, resultan *anteriores*, "básicos", respecto de todos los contenidos posibles de la percepción y del mundo de las cosas. De este modo, y sin sospecharlo, el hombre contempla el vacío de su *propio* corazón como "vacío infinito" del espacio y del tiempo, como si el espacio y el tiempo existiesen, aunque no hubiese cosas. Sólo mucho más tarde rectifica la ciencia este enorme engaño, que comete la concepción natural del mundo, enseñándonos que el espacio y el tiempo sólo son órdenes, posibilidades de posición y sucesión de las cosas y que no tienen existencia alguna fuera e independientemente de éstas. Para el animal tampoco [64] existe un espacio

universal, como dije antes. Un perro vivirá durante años en un jardín y recorrerá frecuentemente todos los parajes del mismo, sin lograr nunca una imagen total del jardín y de la *disposición* que los árboles, arbustos, etc., tienen independientemente de la situación de su cuerpo, cualesquiera que sean las dimensiones de dicho jardín. Para el perro sólo existen espacios *ambientes*, que cambian cuando el perro se mueve, y el perro no logra coordinar esos espacios ambientes en el espacio total del jardín, independiente de la posición de su cuerpo. La razón de ello es que el animal no puede convertir su propio cuerpo y sus movimientos en *objetos*; no puede incluir la situación de su propio cuerpo, como elemento variable, en su intuición del espacio, y aprender a contar instintivamente, por decirlo así, con la contingencia de su posición, como hace el hombre *sin necesidad* de ciencia. Esto que primariamente hace el hombre es el principio de lo que luego prosigue la ciencia. La grandeza de la ciencia humana consiste justamente en esto: que el hombre aprende en ella a *contar* cada vez en mayor medida *consigo mismo* y con toda su organización física y psíquica, como si fuese una cosa *extraña*, que se encontrase en rigurosas relaciones de causalidad con las demás cosas; merced a lo cual el hombre ha sabido forjarse una imagen del mundo, en donde los objetos son *independientes* en absoluto de la organización psicofísica, de los sentidos (y de sus umbrales) de las necesidades (y de los intereses que éstas sienten por las cosas) humanas, y por consiguiente permanecen *constantes* en medio del cambio de posición, de estado y de vivencia sensorial en el hombre. El hombre —en cuanto persona— es el único que puede elevarse *por encima de sí mismo* —como ser vivo— y partiendo de un centro situado, por decirlo así, allende el mundo tempo–espacial, [65]

convertir *todas* las cosas, y entre ellas también a sí mismo, en objeto de su conocimiento.

Ahora bien; *este* centro, a partir del cual realiza el hombre los actos con que objetiva el mundo, su cuerpo y su psique, no puede ser "parte" de ese mundo, ni puede estar localizado en un lugar ni momento determinado. Ese centro *sólo* puede residir en *el fundamento supremo del ser mismo. El hombre es, por tanto, el ser superior a sí mismo y al mundo*. Como tal ser, es capaz de ironía y de humor —que implican siempre una elevación sobre la propia existencia—. Ya Kant, en su profunda teoría de la apercepción trascendental, ha explicado en lo esencial esta nueva *unidad* del *cogitare*, la cual "es condición de toda experiencia posible y por tanto también de todos los objetos de la experiencia" —no sólo de la externa, sino también de esa experiencia interna mediante la cual nos es accesible nuestra propia vida interior—. *Con esta teoría ha elevado Kant por primera vez el "espíritu" sobre la "psique"*, negando expresamente que el espíritu sea sólo un grupo de funciones pertenecientes a una supuesta alma sustancial, cuya ficción es debida sólo a una injustificada sustancialización de la unidad actual del espíritu.

EL ESPIRITU COMO ACTUALIDAD PURA

Con esto hemos definido ya un *tercero* e importante carácter del espíritu. El espíritu es el único ser *incapaz de ser objeto*; es *actualidad pura*; su ser se agota en la libre realización de sus actos. El centro del espíritu, la persona, no es, por lo tanto, ni ser substancial ni ser objetivo, sino tan sólo un *plexo y orden de actos*, determinado esencial-

mente, y que se *realiza* continuamente *a sí mismo* en sí [66] mismo. Lo psíquico *no* se realiza "a sí mismo"; es una serie de sucesos "en" el tiempo, serie que podemos en principio contemplar desde el centro de nuestro espíritu y hacer *objetiva* en la percepción y observación internas. Mas por lo que toca al ser de nuestra *persona*, sólo podemos *recogernos* en él, concentrarnos en él, pero no objetivarlo. *Tampoco* las demás personas pueden ser objetos, en cuanto personas. Sólo podemos llegar a tener parte en ellas realizando *en nosotros y por nosotros mismos* sus actos libres, "identificándonos", como solemos decir, con la voluntad, el amor, etc., de una persona y a través de éstos, con ella misma. Sólo mediante *correalización* podemos participar en los actos de *ese* espíritu suprasingular y *uno* —que necesitamos admitir, a causa del nexo esencial e inviolable que existe entre la idea y el acto, si admitimos un orden de ideas que se realiza en ese mundo *independientemente de la conciencia humana* y lo atribuimos al ser primigenio como *uno* de sus atributos—. La antigua filosofía de las ideas, reinante desde San Agustín, había admitido *ideae ante res*, una "Providencia" y un plan de creación *anteriores* a la realidad del mundo. Pero las ideas no existen *antes*, ni *en*, ni *después* de las cosas, sino *con* las cosas, y son engendradas únicamente *en* el acto de la continua realización del mundo (*creatio continua*) en el espíritu eterno. Por eso nuestra correalización de estos actos, en tanto que pensamos "ideas", no es tampoco un mero hallazgo o descubrimiento de un orden existencial y esencial independiente de nosotros, sino una verdadera *coparticipación en la producción*, *en la generación* de las ideas y de los valores coordinados al amor eterno, *partiendo del origen mismo de las cosas*.